

EL RETORNO DE LA CREACIÓN EN LA TEOLOGÍA BÍBLICA*

Las dos últimas décadas han presenciado una extensa producción exegética en torno a los textos bíblicos que se ocupan de la Creación del mundo por Dios. La exégesis y la teología bíblica se han dedicado con particular empeño a penetrar mejor el sentido de pasajes conocidos y a mostrar su papel en el conjunto de los libros sagrados. Esta tarea hermenéutica constituye una de las causas que han favorecido el presente resurgir del tratado dogmático de Creación, a la vez que la creciente importancia adquirida por este tratado ha estimulado los estudios exegéticos correspondientes. El déficit de atención teológica que el misterio de la Creación sufría no hace muchos años se halla hoy relativamente compensado y en vías de ser corregido, gracias a una sólida contribución de la investigación bíblica.

El interés de los exégetas se ha concentrado principalmente en tres líneas de estudio, que responden a las siguientes cuestiones:

- 1) importancia de la Creación como tema bíblico sustantivo, y no meramente subordinado en los libros sagrados a la perspectiva salvífica;
- 2) interpretación de conjunto que abarca globalmente los capítulos 1-11 del Génesis, y los considera una construcción unitaria, como requisito metodológico indispensable para comprender el sentido y las relaciones mutuas de todas y cada una de las partes que la forman;
- 3) presentación de la doctrina bíblica como fundamento necesario de una teología de la tierra y del dominio condicionado y respetuoso del ser humano sobre el resto de la Creación.

* Publicado en G. ARANDA et al. (eds.), *Biblia, Exégesis y Cultura. Estudios en Honor del Prof. D. José María Casciaro*, EUNSA, Pamplona 1994, 175-190.

1) Es bien conocido el hecho de que la teología protestante tradicional, tanto luterana como calvinista, ha contribuido eficazmente al *eclipse* del misterio de la Creación en la dogmática cristiana. Para la tradición reformada que encarnan autores como Schleiermacher, Ritschl y Barth, la renuncia a un planteamiento ontológico o metafísico de la teología tiene su correlato en el repudio de toda orientación cosmológica en la doctrina de la Creación, y encuentra expresión positiva en la proclamación de un mundo cristocéntrico percibido desde la fe.

En esta perspectiva se produce un auténtico olvido teológico de la Creación. La criatura resulta preterida y devaluada en su ser real y concreto, y el papel del Creador queda reducido en la práctica al de un condicionante que cualifica la existencia humana. La Creación no es considerada como base de una relación entre la criatura y el Creador.

La Alianza no es entendida consiguientemente como un *novum* que perfecciona la Creación, sino como una realidad primaria y fundante, en cuyo marco se encuentra el sentido (cristológico) de la Creación misma. Cristo es aquí un centro excluyente de todo lo demás.

Esta tradición teológica entiende que Dios, contenido dentro de los límites de la pura razón, no actúa sobre el mundo fenoménico tal como nosotros lo percibimos. Dios se limita a ser la fuente última de los valores humanos y el garante de su victoria en el más allá. Religión y mundo empírico no se consideran por tanto mutuamente relacionados.

Este planteamiento no sólo excluye la teología natural, que intenta conocer al Creador a partir de la criatura. Excluye asimismo todo conocimiento universalmente válido del mundo creado, conseguido desde un concepto previo de Creación. En la raíz de estos postulados se halla un *no* decidido a toda visión (metafísica) que pretenda un marco común para considerar a Dios y al universo físico, así como la idea de que las afirmaciones de fe son sólo juicios de valor (*Werturteile*) y no juicios sobre hechos u objetos reales (*Seinsurteile*).

Es útil señalar que, a pesar de sus marcadas diferencias con Schleiermacher, Barth reserva para la Creación en su teología un lugar semejante al que ocupa en la obra de aquél. El núcleo de la fe cristiana es para ambos la persona y la actividad de Jesucristo, y la fe en Dios Creador es un aspecto dogmático derivado de la fe en Jesús.

La teología bíblica elaborada en campo protestante corre paralela a estos planteamientos dogmáticos, a los que ha servido de base y sobre todo de *confirmación*. La figura moderna más representativa de esta co-

riente en el terreno de la exégesis ha sido el alemán Gerhard von Rad (1901-1971), cuya vasta contribución al estudio científico y religioso de la Sagrada Escritura comienza en torno a 1930.

Autor de una importante *Teología del Antiguo Testamento*¹, von Rad ha defendido con constancia la idea de que, en la concepción de los autores bíblicos, la Creación no pertenece a los eventos centrales de la historia de la salvación sino únicamente a la infraestructura de ésta. «Nuestra tesis principal –ha escrito el exégeta alemán– es que la fe en la Creación no tuvo independencia y vida propia dentro de la genuina fe yahvista. La hemos encontrado por regla general en referencia, más aún, en dependencia, de la esfera soteriológica de fe bíblica»².

Puede afirmarse sin exageración que la tesis de von Rad, análoga a la defendida por K. Barth en dogmática, ha dominado la teología bíblica hasta hace pocos años, y ejerce todavía un influjo considerable. Nuestro autor fundamenta su posición a partir de un análisis de las tradiciones bíblicas, en las que cree advertir la existencia de un punto central, aglutinante ideológico de todos los elementos restantes. La determinación o búsqueda de un concepto central (*Mitte*) del Antiguo Testamento ha sido por largo tiempo un esfuerzo típico de los exégetas protestantes. E. Sellin veía por ejemplo ese centro en la santidad de Dios (1936). L. Köhler lo detectaba en la idea de que *Dios es el Señor* (1957). H. Wildberger hablaba en cambio de la *elección de Israel* (1965), mientras que G. Fohrer creía advertir dos centros en lugar de uno: la Ley y la comunión entre Dios y el hombre. En este mosaico de opiniones, sobresale la de Walter Eichrodt, que en su influyente *Teología del Antiguo Testamento*, publicada en 1933, se refiere a la *Alianza* como categoría originante de la unidad estructural del mensaje veterotestamentario.

Inicialmente escéptico respecto a la existencia de un *Mitte* en el Antiguo Testamento, von Rad acabó, sin embargo, aceptando la presencia de un centro oculto, que identifica con la *historia salutis*. Es evidente que si un teólogo o un exégeta se considera obligado a encontrar un *centro* del mensaje bíblico que deba tener cierto carácter excluyente en relación a otros elementos del mismo mensaje, la búsqueda se efectuará en una dirección soteriológica. Von Rad concluye que la Creación representa en la Biblia un prólogo no-sustantivo de un centro constituido por el tema de la Alianza.

1. Salamanca, 2 vols., 1972. La 1ª edición alemana es de 1957.

2. *El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento* (1936), en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1982, p. 129.

La opción metodológica a favor de la Alianza y en perjuicio de la Creación se refuerza en von Rad con el examen del mensaje profético del segundo Isaías, donde la fe de Israel en la Creación se expresa en indudable conexión con una visión fuertemente soteriológica de la actividad divina. Pero exégetas más recientes han formulado objeciones respecto a una interpretación que parece reducir el alcance teológico de las palabras de Isaías. P.B. Harner piensa que la Creación no es un elemento subsidiario en las ideas del profeta, sino que, por el contrario, desempeña un «papel muy importante» en el conjunto de su teología³.

Ha sido sobre todo Bernhard W. Anderson quien ha criticado con mayor decisión las tesis de von Rad y lo que considera su interpretación reductiva de Isaías. Anderson analiza con detalle los textos creacionistas del profeta y muestra cómo en el pensamiento de éste no existe contraposición alguna entre Creación y nueva creación. La incomparabilidad de Yahveh como Creador cósmico es desde luego invocada para reforzar la fe de Israel y su confianza en las promesas de salvación (cfr. 40,27-31), pero el carácter único del Dios de Israel se apoya muchas veces en el hecho de la Creación, sin mencionar la tradición del éxodo (cfr. 42,5-9, 48,12-13)⁴.

Los estudios de Claus Westermann en torno a la interpretación del Génesis, y de los relatos sobre la Creación en particular, han sustituido en importancia e influencia a los de von Rad durante los últimos años, y han determinado una situación nueva en el campo de la exégesis. A diferencia de von Rad, Westermann no privilegia al éxodo en perjuicio del Génesis.

Westermann es autor de un monumental comentario al primer libro del Pentateuco⁵, que ha sido precedido por la publicación de numerosos estudios preparatorios. La tesis general que el autor presenta a lo largo de su extenso comentario afirma que la Creación no se concibe en el Antiguo Testamento como un simple derivado de la historia de la salvación. Lo que Génesis dice acerca del Creador y la Creación —leemos— no puede meramente subordinarse a lo que la Biblia, considerada globalmente, dice acerca de la acción de Dios. Ambos temas se hallan desde luego relacionados. Pero uno no es el otro. Lo que P afirma en Gé-

3. Cfr. *Creation Faith in Deutero-Isaiah*, «Vetus Testamentum» 17 (1967) 268-306.

4. Cfr. *Mythopoeic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith*, en *Creation in the Old Testament*, ed. B.W. Anderson, Philadelphia-London 1984, pp. 18-21.

5. La obra ha sido publicada en tres volúmenes, a partir de 1974, en *Biblischer Kommentar, Altes Testament* por Neukirchen Verlag, Neukirchen-Vluyn, *Génesis 1-11*, *Génesis 12-36*, *Génesis 37-50*. Existe traducción inglesa, London-Minneapolis, 1984-6.

nesis 1 sobre el Creador y la Creación no es un resultado inmediato del encuentro del Israel con Dios en el Éxodo de Egipto y en el Sinaí⁶.

Westermann insiste en la idea de que el Antiguo Testamento tiene mucho que decir expresamente acerca del Creador y la Creación, considerados por sí mismos y no sólo en relación a la *historia salutis*. «El sencillo hecho –afirma nuestro autor– de que la primera página del Génesis hable del cielo y la tierra, del sol, la luna y las estrellas, de las plantas y los árboles, de los peces y animales, es ya un signo cierto de que el Dios al que reconocemos en el Credo como Padre de Jesucristo se ocupa también de todas esas criaturas, y no únicamente de los seres humanos. Un Dios concebido sólo como Dios de la especie humana no sería el Dios de la Biblia»⁷.

En este marco interpretativo, que desea recuperar para la exégesis bíblica toda la amplitud temática contenida en los libros sagrados, Westermann sitúa la que considera hermenéutica más apropiada de la literatura Sapiencial. El sentido teológico de esta literatura debe verse en relación directa con la Creación del hombre y su capacidad para encontrar y comprender su camino en este mundo. Mientras que von Rad entendía la Sabiduría como parte de la respuesta de Israel a Dios, Westermann la sitúa en el marco de la Creación de Adán y Eva.

H.H. Schmid, profesor de Antiguo Testamento en la Universidad de Zurich, ha formulado en 1973 una concepción de la teología bíblica que es afín a las tesis de Westermann sobre la Creación⁸. Schmid no acepta la *communis opinio* de entonces, según la cual la teología de la Creación debía ocupar una posición secundaria y adjetiva respecto a la cristología y soteriología bíblicas. «Una serie de observaciones y datos exegéticos, verificados en los campos del Antiguo y del Nuevo Testamento –escribe– plantean la cuestión de si no debemos considerar de nuevo el asunto de la teología de la Creación, para terminar con el lamentable periodo de silencio que padece»⁹.

Schmid no comparte la idea de que la fe de Israel en la Creación haya de considerarse cronológicamente tardía y teológicamente secundaria, y piensa que muchos repiten sin justificación que las afirmaciones del Antiguo Testamento acerca de la creación del mundo por Dios

6. Cfr. *Génesis 1-11* (versión inglesa), p. 175.

7. Cfr. id., p. 176.

8. *Creation, Righteousness and Salvation. «Creation Theology» as the Broad Horizon of Biblical Theology*, en *Creation in the Old Testament*, ed. B.W. Anderson, pp. 102-107.

9. Cfr. id., p. 102.

aparecen solamente en textos tardíos, como el segundo Isaías, el documento Sacerdotal y diversos salmos recientes.

En base a la consideración de que todas las culturas antiguas del medio Oriente vinculan el orden cósmico, político y social al concepto de Creación, Schmid piensa que Israel no constituye una excepción en este aspecto, aunque lo sea desde luego en otros. Cuando los profetas preexílicos (Amós, Oseas, Isaías, etc.) denuncian el mal comportamiento del pueblo y de sus líderes respecto a la Alianza tienen en cuenta el orden cósmico y su función sustentadora en las relaciones interpersonales. Éste es precisamente el orden que podemos encontrar en la fe en la Creación, tanto como en las esferas de la Ley y de la Sabiduría¹⁰.

Schmid observa que un análisis del tema bíblico de las promesas hechas por Dios a Israel lleva a conclusiones análogas. El contenido de la promesa divina a Abraham radica en la garantía de que sus descendientes serán un gran pueblo y poseerán una tierra en fortuna y prosperidad. La garantía ofrecida por Dios tiene que ver desde luego con la futura Alianza, pero se vincula también a la estabilidad del orden cósmico derivado de la Creación. Las afirmaciones sobre el origen del mundo no han sido convertidas dentro de la Biblia en consideraciones históricas. Schmid piensa, por el contrario, que la perspectiva de Creación ha proporcionado el marco en el que se formulan ideas básicas sobre la historia del pueblo elegido¹¹.

«Considerados todos los factores —concluye nuestro autor— la doctrina de la Creación, es decir, la creencia religiosa de que Dios ha creado y sostiene el orden del mundo en toda su complejidad, no es un tema periférico de la teología bíblica, sino un asunto fundamental. Lo que Israel experimentó en su historia y lo que las primeras comunidades cristianas experimentaron en relación con Jesús ha de entenderse e interpretarse en términos de este tema central...

»Toda teología (bíblica) es teología de la Creación, incluso cuando no habla expresamente de Creación, sino de fe, justificación, Reino de Dios, etc., si lo hace en relación al mundo, y debe hacerlo si quiere ser una teología coherente»¹².

No es necesario aceptar todos los detalles y conclusiones del análisis de Schmid para detectar la validez de su planteamiento, que ha en-

10. Cfr. id., pp. 106-107.

11. Cfr. id., pp. 108-109.

12. Cfr. id., pp. 111, 115.

contrado numerosos seguidores y permite hablar de una situación nueva en la teología bíblica. El exégeta inglés B. Childs escribía hace pocos años: «el papel canónico de Génesis 1-11 testimonia en favor de la prioridad teológica de la Creación. La relación divina con el mundo deriva del inicial propósito creativo de Dios respecto a Israel. Si bien el cometido redentor de Israel en la reconciliación de todos los pueblos con Dios fue planeado desde el principio e integrado en la estructura escatológica del libro»¹³.

Puede decirse que hoy crece un consenso exegético que trata de asignar a cada una de las tradiciones y temas escriturísticos, sin exclusión de ninguno, el lugar que legítimamente les corresponde en la elaboración de una teología bíblica solvente. La importancia que debe atribuirse a la teología de la Creación, a la teología de la Alianza, a la Sabiduría, etc., no debe ser afirmada, por prejuicios teológicos o de otro tipo, a costa de las demás¹⁴.

2) La adopción de un punto de vista interpretativo global para acceder al recto sentido de los once primeros capítulos del Génesis es un hecho incontrovertible para la exégesis bíblica actual. Se impone hoy con fuerza particular a los exégetas la necesidad de contemplar Génesis 1-11 como una unidad literaria y teológica, en la que los elementos que la constituyen han perdido la autonomía que pudieran haber tenido antes de formar parte del conjunto. Más que las tradiciones concretas que habrían servido al hagiógrafo para componerlo, importa a la exégesis considerar y respetar la forma final del texto que ha llegado hasta nosotros.

Este planteamiento lleva consigo una cierta revisión de la teoría de las fuentes del Pentateuco, que, sin perder vigencia absoluta, se complementa en la actualidad con apreciaciones más matizadas, y nuevas propuestas para explicar mejor la formación y la estructura de los seis primeros libros de la Biblia¹⁵.

Hace ya varios decenios, Martin Noth señaló la dificultad de aislar con exactitud los hilos narrativos de los libros bajo examen, dado que los cuatro documentos previos (Yahvista, Elohista, Deuteronomista y

13. Cfr. *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, p. 155.

14. Cfr. HAZLE, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids 1991, p. 171; G.J. BROOKE, *Creation in the Biblical Tradition*, «Zygon» 22 (1987) 227-248.

15. Cfr. S. AUSÍN, *La Composición del Pentateuco. Estado actual de la investigación crítica*, «Scripta Teologica» 23 (1991) 171-183.

Sacerdotal) no habían existido en realidad como fuentes escritas, sino como tradiciones transmitidas oralmente¹⁶. Las recientes hipótesis de los complementos (P. Weimar, 1977), de las relecturas sucesivas (J. Vermeylen, 1981) o de la preponderancia editorial de la teología deuteronomista (R. Rendtorff, 1975; H.H. Schmid, 1976; J. van Seters, 1983)¹⁷ tienen en común el deseo de atenerse a la forma final del texto de los once primeros capítulos como una unidad narrativa y doctrinal.

C. Westermann se ha ocupado especialmente en demostrar cómo la totalidad de Génesis 1-11 debe considerarse un delicado entramado de material enumerativo y de material narrativo, si se desea comprender adecuadamente cada una de las secciones o historias particulares. Westermann llama textos enumerativos a los que recogen genealogías y nombres (1,1-2, 4a; 4,1-2; 4,17-26; 5; 6,9-10; 9,28-29; 10; 11,10-26; 11,27-32). Las secciones narrativas se refieren en cambio a la Creación misma (1,1-2,4a; 2,4b15,18-24; 5,16-2; 9,1-17), a las tareas y realizaciones de la humanidad (1,26b, 28b, 29; 2,8; 3,7; 4,17b; 5,28b; 9,2-3; 10,8; 11,1-9), y al tema del pecado y su castigo (2,16s; 3,1-24; 4,3-16; 6,1-9; 11,1-9).

Un examen de estos lugares bíblicos muestra que la entera parte narrativa de *Génesis* 1-11 recibe una división correcta bajo los tres encabezamientos indicados, y que los tres grupos de narraciones se hallan estrechamente vinculados entre sí y con las genealogías. Dice Westermann: «La Creación es el tema del relato no sólo en Gen 1 y 2, sino también en 5,1-2, donde se conecta con las genealogías, y en 9,1-7, donde se conecta con la narración del diluvio. La Creación se relaciona con el pecado y el castigo en Gen 6-9, tanto como en los capítulos 2 y siguientes. Alusiones directas a las tareas y realizaciones del hombre aparecen en las genealogías, los relatos de la Creación y los textos sobre el pecado y su castigo»¹⁸.

Nuestro autor llama también la atención sobre el hecho de que la historia de los orígenes, que aparece tanto en la fuente Yahvista como en la Sacerdotal, tiene su punto de partida en un todo ya existente. Este *todo* no debe entenderse en sentido de fuente literaria, es decir, no existía como un bloque independiente o preliterario. Pero se hallaba presente y era fácil de reconocer en un conjunto de relatos que trataban de los tiempos primordiales o de los comienzos del mundo y de la humanidad.

16. Cfr. *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948.

17. Más detalles en S. AUSÍN, *La composición*, pp. 174 ss.

18. Cfr. *Génesis 1-11*, vol. I, pp. 18-19.

«La totalidad de la que hablamos –escribe Westermann– se manifiesta de varios modos, en la llamativa correspondencia entre los motivos de los eventos originales y los de *Génesis* 1-11, y en el agrupamiento de temas como Creación y diluvio, Creación y genealogías, Creación y origen de las deficiencias de la existencia humana»¹⁹.

El autor concluye que los escritores Yahvista y Sacerdotal no sólo adoptaron y remodelaron sus materiales en *Génesis* 1-11, sino que ambos heredaron una tradición ya formada. Su claro propósito fue transmitir algo recibido, que no era posterior sino anterior a su confesión de fe en Yahveh como Salvador de Israel²⁰.

Apoyado en los presupuestos metodológicos y en las conclusiones de Westermann, B.W. Anderson ha mostrado, a partir de un análisis estilístico de los textos, que el relato genesíaco de la Creación no puede ser coherentemente distribuido entre fuentes diversas y debe ser tratado e interpretado como un todo armónico²¹. La misma tesis es mantenida por G.W. Coats²².

Anderson ha estudiado también con detalle la narración del diluvio (Gen 6-9) y concluido que el relato constituye una *unidad dramática*, que responde a un esquema cuidadosamente diseñado²³. Si el texto se considera como algo dado, sin pretender ir más allá de la unidad narrativa que el exégeta tiene delante, se aprecia que forma y contenido se hallan vinculados de modo inseparable y que los intentos de separar netamente unas tradiciones de otras están condenados al fracaso.

El autor analiza la estructura de los cuatro capítulos en cuestión y habla de una construcción en dos partes que acusan una cierta simetría en torno a un nudo o punto central (comienzo del capítulo octavo), donde se produce un momento culminante de la relación entre Dios y Noé. La primera parte (6,9-10; 6,11,12; 6,13-22; 7,1-10; 7,11-16; 7,17-24) denota un movimiento hacia el desorden y el caos. La parte segunda (8,1-5; 8,6-14; 8,15-19; 8,20-22; 9,1-17) supone la corrección del curso negativo de los acontecimientos y el movimiento consiguiente hacia una *nueva Creación*, representada por Noé y sus hijos.

19. Cfr. id., p. 62.

20. Cfr. id., p. 64.

21. Cfr. «A Stylistic Study of the Priestly Creation Story», en *Canon and Authority*, ed. G. Coats, B. Long, Philadelphia 1977, pp. 151,162.

22. *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Grand Rapids 1983.

23. *From Analysis to Synthesis. The Interpretation of Gen 1-11*, «Journal of Biblical Literature» 97 (1978) 31.

Es evidente que el relato del diluvio resultaría muy difícil de entender si no se le sitúa en el marco de los capítulos 1 y 2, donde la Creación del mundo se describe en parte como la imposición de un orden en un caos acuático primordial. Irritado por los pecados de la humanidad, Dios habría decidido el exterminio de ésta mediante un retorno al desorden cósmico previo a la Creación, que es caracterizado en la Biblia por el dominio de las aguas no contenidas por la fuerza divina. La virtud de Noé, que representa a la humanidad entera, y la misericordia de Yahveh originan un pacto que garantiza para siempre la regularidad del universo y con ella la permanencia del género humano. Noé es representado en el relato del diluvio como un nuevo Adán, porque en él vuelve a ser creada la humanidad.

Gonzalo Aranda adopta una perspectiva semejante para estudiar la corporalidad humana en los capítulos iniciales del Génesis, y considera que las fuentes Yahvista (Y) y Sacerdotal (P) constituyen narraciones diferentes «pero no totalmente independientes una de otra, ya que P asume, reflexiona y construye, sobre datos ofrecidos por Y»²⁴.

Piensa asimismo que el relato del origen del hombre comprende hasta el final del capítulo cuarto, y que se estructura en tres momentos sucesivos que indican una progresión y una permanente intervención divina. Dios interviene —leemos— «primero en la creación de Adán (cfr. Gen 2,4b-7), luego en la formación de Eva (cfr. Gen 2,18-25), y por último en la concepción y alumbramiento del hijo de Adán y Eva “con el favor de Yahveh” (cfr. Gen 4,1-25). Así queda completada la presentación de la humanidad en marcha sobre la tierra»²⁵.

3) La exégesis y la teología bíblica de los dos últimos decenios se han aplicado con intensidad y un destacado cúmulo de aciertos a presentar la doctrina de la Biblia sobre la Creación como fundamento sólido de una teología de la tierra y del dominio condicionado del hombre sobre el resto de los seres creados. Esta línea exegética ha sido estimulada en gran medida por las más o menos explícitas acusaciones de quienes han entendido que el pensamiento judeo-cristiano acerca de la Creación estaría en el origen de la ciencia y de la técnica modernas, que suelen desarrollar en último término una empresa contraria a la conservación de lo natural.

24. *Corporeidad y sexualidad en los relatos del Génesis*, en *Teología del Cuerpo y de la Sexualidad*, Madrid 1991, p. 21.

25. *Id.*, p. 22.

Semejantes críticas al pensamiento bíblico en nombre de consideraciones ecológicas han adquirido particular intensidad en base al texto de Gen. 1,28: «Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra». Se ha dicho que ante este mandato de dominio, toda una civilización imbuida por ideas bíblicas se habría considerado autorizada a la explotación ilimitada de la naturaleza.

El detonante principal de estas acusaciones se halla en el artículo publicado por Lynn White en 1967 con el título *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*²⁶. A partir de la idea de que el Cristianismo es una religión fuertemente antropocéntrica, en la que imperan un radical dualismo de hombre y naturaleza, y en la que el hombre ha recibido además un mandato divino de explotar la naturaleza en beneficio propio, el autor defiende la tesis de que, al desacralizar el mundo natural y eliminar el animismo, el Cristianismo hizo posible un abuso implacable de la Creación por parte del ser humano.

Las observaciones de White y de otros autores que las recogen y desarrollan han provocado numerosas respuestas en el campo de la teología, la filosofía, etc. Se ha hecho notar que los actuales problemas ecológicos y los excesos perpetrados en el uso y transformación de la naturaleza animal y material no tienen una raíz religiosa ni derivan de consideraciones bíblicas. El hecho de que el mundo no contenga ya para el hombre ninguna significación objetiva obedece a la renuncia de éste a entenderse a sí mismo como parte de la naturaleza.

Ésta ha perdido todo sentido de realidad en sí con valor propio, y queda disponible ante el afán de dominio de una humanidad llena de ambición y segura de su técnica. Daniel Innerarity ha escrito: «Entre las características más destacadas de la época moderna se pueden encontrar las categorías típicas del *homo faber*: su instrumentalización del mundo, la declaración de su soberanía que le lleva a considerar lo que le rodea como material que puede ser manipulado en beneficio propio, su desprecio por todo lo que no pueda ser reducido a principio de utilidad»²⁷.

Emplazada a responder a las tesis representadas por White, la exégesis bíblica ha tratado por su parte de presentar una interpretación de los capítulos iniciales del Génesis, que haga justicia al pensamiento bíblico en torno a la relación del hombre con la naturaleza no humana.

26. *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, «Science» 155 (1967) 1203-1207.

27. Cfr. D. INNERARITY, *Dialéctica de la Modernidad*, Madrid 1990, p. 146.

Los primeros esbozos de una teología de la naturaleza con base bíblica se remontan a los años sesenta²⁸.

Entre los exégetas cristianos se hace creciente y generalizada la convicción de que, si bien no puede hablarse de un único punto de vista bíblico en ecología, resulta evidente que las grandes líneas de la tradición del Antiguo Testamento nos representan a un Dios que se cuida activamente de todos los seres creados, y a una humanidad que no sólo ejerce dominio sobre ellos sino que tiene la responsabilidad de respetarlos y conducirlos a su fin²⁹. Las fuentes bíblicas no carecen de preocupación por el mundo natural y un análisis adecuado de los textos no respalda una teoría del medio ambiente de carácter puramente explotador y centrada sólo en el hombre³⁰.

James Barr es autor de un interesante estudio en el que trata de determinar lo que el escritor Sacerdotal entiende por imagen de Dios en Gen. 1,26-27³¹. Precisar el sentido de la enseñanza bíblica acerca del hombre como imagen divina es un presupuesto metodológico muy importante para interpretar adecuadamente el mandato de dominar la naturaleza. Porque existe ciertamente una conexión entre la imagen de Dios que el hombre detenta y su dominio sobre la tierra.

Barr piensa sin embargo, que el acento del texto del Génesis no recae principalmente sobre el poder humano para explotar el mundo material y animal. El texto contiene, a su juicio, elementos indicativos de que la simple explotación humana de la tierra y los animales no constituye el asunto central. «Os he dado toda hierba de semilla... y todo árbol que lleva fruto, para que os sirvan de alimento» (Gen 1,29). El alimento previsto por Dios para el hombre no parece incluir necesariamente a los animales y la explotación de éstos no se entiende aquí como un aspecto inevitable de la existencia humana ni como algo dado y promovido por las condiciones de la creación original³².

Por ser imagen de Dios, el hombre y la mujer representan al Creador ante el resto de la Creación no humana. El mandato de dominio

28. W.A. WHITEHOUSE, *Towards a Theology of Nature*, «Scottish J. of Th.» 17 (1964) 129-145.

29. Cfr. R.H. HIERS, *Ecology, Biblical Theology, and Methodology*, «Zygon» 19 (1984) 43.

30. Cfr. D.E. ENGEL, *Elements in Theology of Environment*, «Zygon» 5 (1970) 216.228.

31. *Man and Nature. The Ecological Controversy and the Old Testament*, «Bulletin of the John Rylands Library» 55 (1972-73) 9-32.

32. Cfr. id., p. 21.

que se les concede no implica por lo tanto un poder absoluto, sino limitado. Es el poder de unos administradores o representantes, que deben ciertamente usar la Creación en beneficio propio, pero en una actitud de prudencia y respeto. El dominio humano no contiene en el Génesis elementos de simple explotación, abuso y violencia. Por el contrario, los fundamentos bíblicos de la Creación tienden más bien a censurar la libertad arbitraria de saquear la naturaleza, y a sugerir el deber de protegerla.

Afirma Barr: «En la medida en que deba hablarse de responsabilidad y de culpa por la destrucción abusiva de recursos naturales, yo diría que la gran explotación moderna de la naturaleza ha ocurrido bajo el reinado de un humanismo liberal en el que el hombre ya no se ve a sí mismo como un ser bajo un Creador, y en el que su lugar de dominio en el universo y su derecho a disponer de la naturaleza es —a diferencia de la situación bíblica— ilimitado»³³.

Ideas muy semejantes han sido expuestas por N. Lohfink³⁴ y G. Auzou, que al comentar Gen 1,28 («llenad la tierra y sometedla») escribe: «El hombre se ha convertido en el conquistador y en el soberano de la tierra. El narrador bíblico constata esta situación, pero para él, en su fe israelita, los privilegios del hombre sobre la tierra provienen exclusivamente de Dios, son regalo y orden al mismo tiempo. Y formula claramente la orden: Si el hombre tiene un poder sobre el mundo es porque lo recibió de Dios; es dueño, pero después de Dios y gracias a Él, y su poder real es el de un virrey, responsable de sus actos ante otra persona diferente de sí mismo. Es hombre y no Dios, es siempre criatura y no un ser nacido fuera de este mundo; se halla formado del mismo material que los seres que lo rodean»³⁵.

En esta línea temática cada vez más generalizada entre los exégetas, el alemán Odil H. Steck, profesor de Antiguo Testamento en la Universidad de Mainz, ha sido el primero en publicar una interpretación ecológica sistemática de la fe bíblica en la Creación³⁶. Steck forma parte de un grupo de teólogos alemanes —G. Altner, S. Daecke, J. Hübner, G. Liedke, K. Meyer-Abich— que tratan de impulsar una teología de la Creación que no sólo se ocupe del acto divino creador, es decir, de la

33. Cfr. id., p. 30.

34. *Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums*, «Stimmen der Zeit» 192 (1974) 435-450.

35. *En un principio Dios creó el mundo*, Estella 1982, p. 274.

36. *Welt und Umwelt*, Stuttgart 1978.

llamada *creatio activa* por la teología clásica, sino también de la *creatio pasiva*, es decir, el resultado producido por la acción creadora.

Común a estos autores es un interés teológico expreso hacia la responsabilidad humana respecto a la entera Creación, así como una marcada insistencia en la dignidad del mundo como Creación de Dios. Procuran también llamar la atención sobre el peligro de deducir conclusiones erróneas de la distinción cristiana entre Dios y el mundo. El mundo es ciertamente declarado como no-divino en la concepción judéo-cristiana, pero esta afirmación no significa que el mundo permanezca desvinculado de Dios.

La norteamericana Phyllis A. Bird, de la Perkins School of Theology, ha realizado una excelente contribución a nuestro tema en un estudio publicado hace diez años por la Harvard Theological Review³⁷. Aunque la intención principal de Bird es reivindicar para la mujer la condición de imagen de Dios con todas sus consecuencias³⁸, su trabajo incluye interesantes precisiones acerca de la interpretación de Gen 1,28.

La autora demuestra convincentemente que los términos usados en el relato Sacerdotal (P) para someter (*kabash*) y dominar (*radah*) a otras criaturas deben leerse en conexión con la bendición de Dios a las criaturas todas, que reciben el mandato de «ser fecundas y multiplicarse» y llenar la tierra y el mar (Gen 1,22; 28). El autor Sacerdotal —observa Bird— «sabe que la tierra mantendrá la vida humana solamente si es colocada bajo control: es esta una situación que distingue a *Adam* de las aves y peces, los cuales son mantenidos por su propio ambiente en vez de verse obligados a obtener la vida desde él»³⁹. Gen 8,17 insiste en que no sólo los humanos, sino «toda carne: aves y animales y todo lo que se arrastra sobre la tierra» tienen que «ser fecundos y multiplicarse». La humanidad debe cuidar el jardín del edén y controlar a las demás criaturas para encontrar y conservar el lugar más adecuado y digno entre ellas (P).

El relato del Génesis no parece apoyar, por lo tanto, las tesis de White (*vide supra*) acerca de que el hombre bíblico se concibe como un

37. *Male and Female He Created Them: Gen 1,27b in the Context of the Priestly Account of Creation*, HTHR 74 (1981) 129-159.

38. Hay que tener en cuenta que la tradición teológica calvinista, muy influyente en el protestantismo norteamericano, habla con Calvino de la mujer como *creata ad imaginem Dei, licet secundo grado*.

39. Cfr. *Male and Female*, p. 153.

ser despreciador de la Creación material y que el único y exclusivo fin de ésta había de consistir en satisfacer los más «ligeros caprichos» humanos.

El estudio de Bird ha ejercido considerable influencia en numerosos autores que han abordado el binomio Creación-ecología a lo largo de los años ochenta.

Puede afirmarse que gran parte de esta literatura exegética es objeto de una cierta síntesis en el ensayo de Bernhard W. Anderson, titulado *Creation and Ecology*⁴⁰. Anderson recoge todos los datos válidos establecidos hasta el momento y los desarrolla dentro de un marco hermenéutico riguroso que tiene en cuenta la totalidad Génesis 1-11. Se afirma inicialmente que, si bien el mandato de dominación humana sobre el mundo es incontestablemente bíblico, la imposición al texto sagrado de concepciones modernas de dominio refleja simplemente la conocida emergencia de perspectivas secularizantes y la actitud de un hombre decidido a toda costa a tomar el mundo en sus propias manos.

El *dominium terrae* —dice Anderson— no debe ser leído por sí mismo, aislado de la función que se le asigna dentro de un contexto literario y doctrinal más amplio. El relato de Gen 1 (Creación) no puede separarse de Gen 9 (diluvio). Anderson se apoya en el criterio exegético (*vide supra*) de considerar Gen 1-11 como un todo, y mantiene con Westermann que es necesario mirar más allá de los primeros capítulos para descubrir el sentido teológico de cada unidad.

Nuestro autor descubre en el plan de la fuente Sacerdotal un primer período que se extiende desde la Creación hasta el final del diluvio. Este periodo se concluye con un pacto entre Dios y Noé (Gen 9). Basado en ideas que había expuesto en 1978 (*vide supra*), Anderson considera que este pacto es *universal*, porque abraza a toda la humanidad, y puede además denominarse ecológico, porque incluye a los animales y contiene el solemne compromiso divino de respetar siempre las leyes y ritmos constantes de la naturaleza (Gen 8,21-22)⁴¹.

El esquema de Gen 1-11 estaría vertebrado por cuatro momentos básicos: caos primordial – Creación – caos – nuevo comienzo. En la narración sacerdotal Creación y diluvio son relatos que se corresponden. El diluvio amenaza con un retorno de la tierra al caos acuático inicial, y el final de este relato habla de la tierra como una nueva Creación surgi-

40. *Creation in the Old Testament*, Philadelphia-London 1984, pp. 152-171.

41. Cfr. id., pp. 156-157.

da de las aguas amenazadoras. La bendición otorgada por Dios a *Adam* se reitera con la nueva Creación (Gen 9,1,7).

Pero el movimiento de la Creación al diluvio y hacia un nuevo comienzo —escribe Anderson— introduce una visión dramática de la existencia humana en comparación con la situación reinante en la Creación original. Ahora se alude a una cierta ruptura del orden y la bondad de la Creación a causa de la violencia: una violencia provocada no por la naturaleza y los animales, sino por la criatura más excelente⁴².

El poder otorgado al hombre se manifiesta como un don peligroso y ambivalente. No puede ser un poder negativo en sí mismo, porque conduce a una independencia humana correctamente creadora y hace posible una transformación prudente del mundo, pero se trata también de un poder que, debido a misteriosas razones, es capaz de corromper los logros humanos más destacados. Resulta evidente que la Sagrada Escritura advierte ya desde el principio que el mandato divino de dominio puede entenderse y ejecutarse perversamente, y que entonces será, a pesar suyo, ocasión de crisis y catástrofes naturales y humanas⁴³.

Podemos concluir estas consideraciones en torno a la teología bíblica contemporánea con la observación de que esta teología deduce de *Génesis* 1-11 que la humanidad supone ciertamente un salto cualitativo respecto al resto de la Creación material y animal, pero que, al mismo tiempo, el hombre aparece como enraizado de algún modo en la naturaleza. La distinción entre la humanidad y los demás seres creados no es un absoluto que pueda mantenerse a todos los efectos. El hombre tiene derecho y obligación de verse a sí mismo como externo y superior a la naturaleza, porque es imagen de Dios; pero debe también buscar los caminos para entenderse como parte de un orden creado en el que todos y cada uno de los seres expresan perfecciones que les confieren un valor propio.

Las conclusiones de la exégesis que hemos delineado en estas páginas refuerzan sin duda la posición tradicional de la teología Ortodoxa, que ha contribuido habitualmente a fomentar el respeto debido al uni-

42. Cfr. id., p. 163.

43. Ideas análogas pueden encontrarse en R. BAUCKMAN, *First Steps to a Theology of Nature*, «Evangelical Quarterly» 58 (1986) 229-244; P. STUHLMACHER, *Die ökologische Krise als Herausforderung an die biblische Theologie*, «Evang. Theologie» 48 (1988) 311-329; T.E. FRETHEIM, *The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster*, «Journal of Biblical Literature» 110 (1991) 385-396.

verso material⁴⁴. Han apoyado la renovación de la dogmática católica, que ha consolidado y ampliado su base bíblica y se ha abierto con vigor a las nuevas cuestiones que el misterio de la Creación plantea. La teología protestante ha iniciado un proceso que podría librarle de las hipotecas derivadas del déficit de Creación que padece, aunque teólogos muy representativos, como E. Jüngel⁴⁵ y J. Moltmann⁴⁶ se niegan a aceptar la naturaleza en su objetividad como fuente positiva de información religiosa.

44. Cfr. P. GREGORIOS, *The Human Presence: An Orthodox View of Nature*, Geneva 1978.

45. *Entsprechungen* 1980.

46. *Gott in der Schöpfung* 1985 (*Dios en la Creación*, Salamanca 1987).